

فلسفه

ابن عربی و نقد قاعده «الواحد»

دکتر نصرالله حکمت

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود) را که معروف به قاعده «الواحد» است، بیشتر فیلسوفان مسلمان پذیرفته، در آثار خود مورد بحث قرار داده و مفاد آن را برهانی کرده‌اند.

پی‌تردید، این قاعده عقلی را نخستین بار فیلسوفان مسلمان مطرح نکرده‌اند، اما اینکه چه کسی آن را کشف کرده و برای بار نخست مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده است، محل اختلاف حکمای اسلامی است. معلم ثانی، ابونصر فارابی، ارسطو را مبتکر این قاعده می‌داند و در این باب به سخن فیلسوف معروف، زنون، که وی را از شاگردان ارسطو می‌داند، استناد می‌کند،^۱ اما این رشد این قاعده را به دو فیلسوف قدیم یونانی، افلاطون و تاسطیوس نسبت داده و در این باب نام ارسطو را به میان نیاورده است.^۲ عثمان یحیی، این قاعده را در اصل تاریخی خود، دارای مبدی افلوپینی می‌داند.^۳ در کتاب اتولوجیا - که آن را حکمای مسلمان به عنوان کتاب ارسطو می‌شناختند اما در واقع خلاصه‌ای از کتاب افلوپین است - مفاد این قاعده مورد بحث قرار گرفته است.^۴ در میر دهم از کتاب مذکور آمده است که: «اولین ابداع حق، شیء تام است که همان هویت عقل باشد».^۵

مقدمه

درباره این قاعده - که نزد حکمای مسلمان مقبول افتاده است - مباحث بسیاری قابل طرح است که در این مقال، مجال کندوکاو در آنها نیست؛ در این مقدمه، صرفاً به مباحثی اشاره خواهد شد که بتواند تمهیدی باشد برای ورود به حوزه مطالعه دیدگاه ابن عربی درباره این قاعده.

این قاعده می‌تواند در بسیاری از مباحث - حتی در قلمروی طبیعیات - قابل بهره‌گیری و مورداستناد باشد، و اختصاص به واجب‌الوجود ندارد؛^۶ اما عمده مباحثی که حکمای مسلمان با استناد به این قاعده مطرح کرده‌اند، حول دو محور اصلی قرار دارد که عبارتند از:

۱. تبیین چگونگی صدور کثرات عالم از خدای تعالی که واحد و بسیط است و در ذات او هیچ جهت کثرتی وجود ندارد.

۲. سیر صوادری از حق تعالی باید از عالی به دانی باشد و در نتیجه، فیض هستی از طریق وسایط - یعنی از بالاترین مراتب هستی به مراتب پایین‌تر - جریان یابد. «مفاد قاعده «الواحد» آن است که فیض وجود باید از عالی به دانی برسد».^۷ با نظر به اهمیت این دو مبحث در جهان‌شناسی حکیمان مسلمان، برخی از آنان قاعده «الواحد» را بسیار ارج نهاده، و در میان اصول عقلی مرتبه‌ای والا برای آن قایل شده‌اند، از جمله میرداماد این قاعده را «از امهات اصول عقلی» می‌داند^۸ و ملارجب‌علی تبریزی آن را «الاصل الاصل» می‌خواند.^۹

از سوی دیگر، در حالی که برخی از حکما به اثبات این قاعده پرداخته و برای آن اقامه برهان کرده‌اند، از جمله ابن‌سینا در نظم پنجم اشارات و تنبیهات^{۱۰}، برخی دیگر درباره مفاد این قاعده ادعای وضوح و بدهاقت کرده‌اند، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی که می‌گوید: «این حکم، قریب به وضوح است»^{۱۱}؛ و میرداماد که آن را «از فطریات عقل صریح»^{۱۲} می‌داند و می‌افزاید که: «ابن‌سینا در این باب، بیاناتی تشبیهی دارد که بعضی از ستیزه‌گران امت جدل و حذب تشکیک در آنها شبهه‌فکنی کرده‌اند»^{۱۳} و مرادش از این ستیزه‌گری که شبهه‌فکنی می‌کند، امام فخر رازی است.

در عین حال که اکثر حکمای مسلمان اصل قاعده و کبرای آن را پذیرفته‌اند و اکثر مباحثشان درباره چگونگی جریان قاعده و تطبیق آن بر مصادیق است، برخی از حکیمان مسلمان علاوه بر بحث‌های صفروی، اصل قاعده را زیر سؤال برده‌اند. آقا حسین

خوانساری در تعلیقاتی که بر شروح اشارات دارد، ذیل تقریر خواجه طوسی از برهان ابن سینا، ابتدا در اصل قاعده تشکیک می‌کند و می‌گوید:

«اگر برهان شما این است که با صدور دو چیز از واحد، دو مفهوم متغایر در واحد تحقق می‌یابد، این اشکال در صدور واحد از واحد نیز وجود دارد و دو مفهوم متغایر متحقق می‌شود؛ یک مفهوم این حیث است که از علت، معلول صادر می‌شود و دیگری این مفهوم که علت بر معلول تقدم دارد، و روشن است که مفهوم تقدم مغایر مفهوم صدور است. در نتیجه، نباید از واحد حتی واحد صادر شود».^{۱۴}

وی پس از آن، بحث را به جریان این قاعده می‌کشاند، بحثی صفروی مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر مراد ایشان از واحد حقیقی، چیزی باشد که هیچ‌گونه تکثری در آن راه ندارد - نه تکثر حقیقی و نه تکثر اعتباری - خواه پیش از صدور باشد و خواه پس از صدور، در آن صورت درست است که از چنان واحدی، کثرت صادر نمی‌شود اما این مسأله هیچ‌گونه غمراهی ندارد؛ زیرا واحدی حقیقی بدان‌گونه که وصف شد، یافت نمی‌شود؛ چرا که حتی خدای تعالی - که مقصود حقیقی از وضع این مسأله است - نیز چنان واحدی نیست.^{۱۵}

متکلمان اسلامی عموماً با این قاعده مخالفت کرده و آن را باطل دانسته‌اند. از جمله امام فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه چهار دلیل در اثبات این قاعده آورده، سپس، آنها را مورد اشکال قرار داده و مخدوش دانسته است.^{۱۶} پس از امام فخر، برخی از حکمای مسلمان از جمله صدر المتألهین اشکالات او را پاسخ داده‌اند.^{۱۷} در حالی که اشکالات امام فخر رازی متوجه اصل قاعده است، ملاعلی قوشچی جریان آن را در مورد باری تعالی مخدوش دانسته و قایل است که اگر فاعلی مختار باشد، و اراده یا تعلق اراده‌اش تعدد داشته باشد، در آن صورت، از کل وجوه واحد نیست، بل به اعتبار تعدد اراده یا تعدد تعلق اراده‌اش دارای کثرت است؛^{۱۸} و در نتیجه، از او کثرات صادر می‌شود. بدین ترتیب، فاضل قوشچی بحث کثرت را به مرتبه صفات حق تعالی آورده است.

پیش از طرح دیدگاه ابن عربی درباره قاعده «الواحد» باید توجه داشت که از مجموع مباحثی که حکما و متکلمان پیروان قاعده مذکور مطرح کرده‌اند، می‌توان سه محل نزاع را تشخیص داد و در جست‌وجوی پاسخ برای سه مسأله بود:

۱. آیا قاعده «الواحد» صحیح، معقول و قابل قبول است؟
۲. با فرض قبول معقولیت و صحت این قاعده مصداق آن کجاست، و آیا دست کم در مورد باری تعالی و صدور کثرات عالم از او صدق می کند؟
۳. آیا وحدت و تمامیت صادر اول و، در نتیجه، جریان فیض هستی - تنها از راه این قاعده، قابل دریافت است؟

دیدگاه ابن عربی درباره قاعده «الواحد»

ابن عربی قابل به وحدت وجود است؛ یعنی می گوید: «حقیقت وجود واحد است و هیچ گونه تعدد و تکثری در آن نیست».^{۱۹} در عین حال، نفی کثرات نمی کند، بل کثرات را مربوط به مظاهر و تجلیات می داند و می گوید: «حقیقت وجود بر حسب تعینات و تجلیات متعدد و متکثر می شود».^{۲۰} به هر صورت، می توان این پرسش را در برابر ابن عربی مطرح کرد که این مظاهر متعدد و متکثر چه نسبتی با آن حقیقت واحد دارند؟ یعنی آیا همه این کثرات، ظهور بی واسطه آن حقیقت واحدند؟

با این پرسش، در واقع ابن عربی را در مقابل سه مسأله مذکور قرار می دهیم و از او می خواهیم که راه حل خود را برای آن سه مسأله، و در مجموع دیدگاه خود را درباره قاعده «الواحد» بیان کند. در مورد پرسش اول - یعنی اینکه آیا ابن عربی قاعده «الواحد» را قبول دارد یا خیر - باید گفت که عبارات او در این باره به ظاهر خالی از اضطراب نیست؛ بدین معنا که گاه عباراتی دارد که حکایت از قبول این قاعده می کند و گاه تعابیری می آورد که به بطلان آن تصریح دارد.

او در یکی از رسالات خود با عنوان تشبیهات علی علو الحقیقة المحمدية العلیة بحثی را درباره حقیقت محمدیه مطرح می کند و می گوید که حقیقت محمدیه نام های دیگری نیز دارد که عبارتند از: عقل اول، قلم (که خدا از طریق آن به کل خلق علم دارد)، حق (که قیام آسمان ها و زمین به اوست) و «باء».^{۲۱} سپس، می افزاید که در میان این نام ها بهترین نام برای حقیقت محمدیه، همان «باء» است، از این حیث که همه اشیا به وسیله «باء» ظاهر شده اند.^{۲۲} پس از آن، درباره ظهور اشیا به وسیله «باء» می گوید:

«حق تعالی واحد است، و از واحد جز واحد صادر نمی شود (ان الحق تعالی واحد فلا یصدر عنه الا واحد). پس، «باء» نخستین چیزی است که از حق تعالی صادر شده است».^{۲۳}

چنان که ملاحظه می‌کنید، از عبارات مذکور چنین برمی‌آید که وی این قاعده را پذیرفته است. در عین حال، در آثار محی‌الدین به عباراتی برمی‌خوریم که در آن صریحاً مدعای فلاسفه نفی و ابطال شده است. به عنوان نمونه، او در یکی از آثار خود بحثی را مطرح می‌کند درباره اینکه اولین موجودی که خدا آن را اختراع کرده، جوهری بسیط، روحانی و فرد است و^{۲۴} بی‌درنگ این نکته را می‌افزاید که اینکه اولین صادر بسیط و فرد است، به سبب اراده و اختیار خداست.

«و اگر مشیت خدا تعلق می‌گرفت، موجودات متعددی را به یک‌باره اختراع او خلق می‌کرد و این [دقیقاً] برخلاف ادعای فلاسفه است که می‌گویند: «لا یصدر عن الواحد الا واحد»؛ و اگر چنین بود، [که فلاسفه ادعا می‌کنند] اراده خدا قاصر، و قدرت او ناقص بود؛ زیرا وجود یافتن اشیای متعدد، به یک‌باره، لنفسه [امری] ممکن و غیرممتنع است، و هرچیز ممکن، متعلق قدرت قرار می‌گیرد».^{۲۵}

گرچه عبارات فوق، بیشتر حال و هوای کلامی دارد اما - چنان که ملاحظه می‌شود - با صراحت تمام مدعای فلاسفه را مردود می‌داند. همچنین، در جای دیگر، با طرح تمثیل «نقطه و دایره» قاعده «الواحد» را مورد بحث قرار می‌دهد و آن را باطل می‌داند.^{۲۶} پیش از ابن عربی، امام فخر رازی تمثیل «نقطه و دایره» را - البته با تقریری دیگر - آورده^{۲۷} و آن را در رد برهان ابن سینا برای اثبات قاعده «الواحد» - که در نمط پنجم اشارات و تنبیهات مطرح شده - به کار برده است. بیان ابن عربی در مورد تمثیل مزبور این است که تمام خطوطی که از نقطه مرکز دایره به طرف محیط خارج می‌شوند، با یکدیگر مساوی‌اند و به نقطه‌ای در محیط دایره ختم می‌شوند. نقطه مرکزی در ذات خود هیچ‌گونه تعدد و تکثری ندارد؛ در عین حال، خطوط خارج از آن کشند و آن نقطه به ذات خود (و از حیثی واحد) با تمام نقاط محیط تقابل دارد؛ زیرا اگر تقابل آن با نقاط محیط از وجوه مختلف بود، باید نقطه مرکزی قابل انقسام می‌بود و در نتیجه، واحد نمی‌بود. در حالی که نقطه غیرقابل انقسام و واحد است؛ پس آن نقطه به ذات خود مقابل تمام نقاط محیط قرار دارد.^{۲۸} پس از ذکر این تمثیل، وی چنین نتیجه می‌گیرد که:

«بنابراین، از عین واحدی که در ذات خود متکثر نیست، کثرت ظهور کرده است؛ پس قول آن کسی که می‌گوید: لا یصدر عن الواحد الا واحد، باطل است».^{۲۹}

سپس، همین تمثیل را بر رابطه میان موجودات کثیر و خالق آنها تطبیق می‌کند و می‌گوید:

«این خطی که از نقطه [مرکزی] به یک نقطه از محیط خارج شده است، همان وجهی است که از رابطه هر موجود با خالق او به دست می‌آید».^{۳۰}

پس از آن، استناد می‌کند به آیه چهارم از سوره نحل که دالّ بر اراده خدا و قول «کُن» است، و می‌گوید:

«اراده در این آیه همان خط فرضی است که از نقطه دایره به سمت محیط می‌رود. این خط همان توجه الهی است که با ایجاد، آن نقطه را در محیط معین کرده است؛ چرا که آن محیط عین دایره ممکنات است و آن نقطه وسط که نقطه‌های محیط دایره را معین می‌کند، همان واجب‌الوجود لئفسه است».^{۳۱}

در جای دیگر، با استناد به اختلاف در قوایل، قاعده «الواحد» را ابطال می‌کند^{۳۲} و می‌گوید که گاه از شیء واحد، آثار مختلفی ظهور می‌کند، نه از حیث عین واحدش بل از حیث قوایل.^{۳۳} تا این جای بیان ابن عربی، به گونه‌ای است که می‌توان گفت با کبرای مستفاد از قاعده منافاتی ندارد، یعنی از عین واحد شیء اثر واحدی ظهور می‌کند که این اثر بر حسب اختلاف قوایل متکثر می‌شود، اما وی از بیان بالا چنین نتیجه می‌گیرد که: «بنابراین، گفته حکیم که لا یصدر عن الواحد الا واحد، باطل می‌شود».^{۳۴} شیخ اکبر در بی بیان مذکور، مثال «آتش» را می‌آورد که از حیث ذات، حکمش واحد و نامتغیر است، اما آثاری دارد با احکام مختلف که ریشه این اختلاف آثار و احکام را باید در استعداد قوایل جست‌وجو کرد؛ و بدین گونه است که آتش - که حقیقتی واحد است - چیزی را سیاه، و چیز دیگری را سفید می‌کند، یک چیز را گرم می‌کند، چیز دیگری را می‌سوزاند و چیز سومی را ذوب می‌کند.^{۳۵}

ابن عربی در اینجا مستقیماً وارد بحث وحدت خدا و کثرات عالم نمی‌شود اما به طور کلی مطلب مذکور - یعنی اثر عین واحد و اختلاف قوایل - را در یکی از ابواب بسیار مهم کتاب فتوحات که «باب معرفة النفس»^{۳۶} نام دارد، مطرح کرده که در آنجا رابطه خدا و اسمای او با عالم را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. اگر بخواهیم نظر محی‌الدین را درباره ارتباط میان بحث «اثر عین واحد و اختلاف قوایل» با بحث خدا و عالم بدانیم، زبده‌اش این است که این «قوایل» عبارتند از اعیان ثابتی که ممکن‌الوجودند

اما در وضعیت ثبوتی - در حضرت علمیه - و در حال عدم قرار دارند. نفس الرحمان که در کلمه «کُنْ» وجودی ظهور می یابد، به این اعیان ثابت - که صورت های ممکناتند - وجود اعطا می کند. بدین ترتیب، اختلاف و تکثر ریشه در استعداد های متفاوت قوایل (یعنی اعیان ثابتة ممکنات) دارد و گرنه آنچه از حق واحد، صادر شده و برآمده امری واحد است که همان نفس الرحمان یعنی وجود عام و منبسط است. در نتیجه، می توان این اشکال را متوجه این عربی کرد که اختلاف و تفاوت استعداد قوایل، با لحاظ عقل فلسفی به مفاد قاعده «الواحد» خدش های وارد نمی کند.

چنین به نظر می رسد - و شاید بتوان گفت - که اگر ما در فضای عقلانیت فلسفی مستقر باشیم، از پذیرفتن قاعده «الواحد» مفری نداریم؛ و این درست خلاف ادعای فخر رازی است که - چنان که گفتیم - در کتاب المباحث المشرقیه براهین فلاسفه را در اثبات این قاعده می آورد، مورد بحث قرار می دهد و مردود اعلام می کند.^{۳۷} اما گویا ابن عربی با عنایت به نکته مذکور - گرچه تصریح ندارد اما به هر صورت - پذیرفته است که در هوای عقل فلسفی، کبرای مستفاد از قاعده «الواحد» استحکام دارد. لذا با گفتن «سَلَمْنَا» - البته به استنباط نگارنده - و پذیرفتن آن کبری، فصلی پراکنده در لابه لای آثار خود گشوده و بحث را به صفرای قاعده، و چگونگی جریان آن کشانده است. بدین ترتیب، پاسخ وی به سؤال دوم را جست وجو می کنیم که با فرض قبول قاعده، کثرات عالم چگونه قابل تبیین است؟

شیخ اکبر در فتوحات می گوید: «چیزی که از تمام وجوه واحد است، از او جز واحد صادر نمی شود».^{۳۸} بدین گونه، وی اجمالاً قاعده را می پذیرد اما بدون درنگ سؤال می کند: «آیا واحدی با این وصف وجود دارد یا نه؟» تحلیل این سؤال نکات قابل توجهی را آشکار می کند. وقتی درباره وجود یا عدم وجود واحد با چنان وصنی - یعنی واحد از تمام وجوه - سؤال می کند، مرادش چیست؟ آیا درباره وجود آن تردید دارد؟ قطعاً چنین نیست، زیرا او خدا را در ذات خود از تمام وجوه واحد می داند. پس باید گفت که مراد او از «واحد با این وصف» واحدی است که در جمله نخست، اوصافش ذکر شده است، یعنی واحدی که از تمام وجوه وحدت داشته باشد و در عین حال مصدر اشیای دیگر باشد. چنان چیز و چنین رابطه ای اصلاً وجود خارجی و تحقق ندارد. اگر مصدر

واحد است، صوادر نیز باید به نحوی وحدت داشته باشند و اگر صوادر کثیرند، مصدر نیز باید به نحوی دارای کثرت باشد. خدا در مرتبه ذات واحد از تمام وجوه است، اما او در مرتبه ذات مصدر نیست و رابطه وجودی او با عالم گسسته است، همان گونه که رابطه معرفتی عالم با ذات خدا بریده و منفصل است «عالم، با حدّ خود از حق منفصل است».^{۳۹} خدا در مرتبه ذات، غنی مطلق و مستور مطلق است، اما در مرتبه اسما و صفات، او با عالم رابطه وجودی و معرفتی دارد، یعنی عالم به لحاظ وجودی صادر از مرتبه اسما و صفات است و شناخت عالم از خدا نیز مربوط به همین مرتبه است. این مرتبه، مصدر کثرات عالم و خود نیز کثیر است. «کثرت - یعنی احکام کثرت - صادر نمی شود، مگر از کثرت؛ این کثرت [یعنی کثرت مصدری] همان احکام منسوب به حق است که از آن به اسما و صفات تعبیر می شود».^{۴۰} بنابراین، باید گفت که خدا از آن حیث که واحد از تمام وجوه است، مصدر نیست و از آن حیث که مصدر است، کثیر است و واحد نیست.

بنابراین، می توان از قول ابن عربی به فلاسفه گفت که در محدوده عقل فلسفی، قاعده ای را اثبات می کنید که هیچ گونه ربطی به واقع ندارد. این قاعده می تواند در چهارچوب مسدود و بسته عقل فلسفی درست باشد، اما وقتی می خواهد با واقع منطبق شود، گرفتار تشویش و اضطراب می شود. برای اینکه این قاعده بتواند از محدودیت ها و «فقر عقل»^{۴۱} فلسفی نجات یابد، و صحت و سلامت از دست رفته خود را به کف آورد، باید به گونه ای خاص قرائت و تفسیر شود. از اینجا است که ابن عربی رفته رفته بدان سو حرکت می کند که مطابق هستی شناسی و معرفت شناسی ذوقی و عرفانی خود، این قاعده را به گونه ای قرائت و تفسیر کند که پذیرفته و مقبول افتد، و به تبع آن، قول حکما را نیز تفسیر می کند. وی می گوید: «حکما گفته اند که لا یوجدُ عن الواحد الا واحد».^{۴۲} بسیار خوب؛ این را پذیرفتیم اما به هر صورت «عالم کثیر است؛ پس باید از کثیر به وجود آمده باشد».^{۴۳} یعنی به اقتضای همان قاعده وقتی عالم کثیر است، مصدرش نیز باید کثرت داشته باشد «و این کثرت چیزی نیست، مگر اسمای الهی».^{۴۴} پس وحدت مصدر وحدتی مطلق و بی ارتباط با کثرت عالم نیست، بل «احدیت کثرت است»^{۴۵}، یعنی کثرات اسما و صفات جامعی دارد که آن ذات است. و آن، احدیت این کثرت است «احدیتی که ذات عالم آن را طلب می کند».^{۴۶} یعنی از این طرف نیز اگر کثرتی در عالم مشاهده می شود، کثرت در صورت است و ذات و جوهر عالم واحد است «عالم جوهرأ واحد و صورتأ کثیر

است».^{۴۷} بنابراین، ما از آن سو - یعنی از جانب خدا و اسما و صفاتش - احدیت کثرت داریم، و از این سو - یعنی عالم و صورت هایش - کثرت واحد داریم؛^{۴۸} و در نتیجه، «این عالم واحد کثیر و کثیر واحد است».^{۴۹} بدین ترتیب، کل عالم با تمام کثرتش واحد است. از طرف دیگر «هر موجودی واحد است و یک چیز نمی تواند دو چیز باشد»؛^{۵۰} یعنی هر چیز دارای وجهی خاص از جانب خداست و تکرر و کثرت صور وجود ندارد، «بنابراین، از واحد جز واحد صادر نشده است».^{۵۱}

مطابق این قرائت عرفانی - که به قول ابن عربی «فقط اهل الله آن را درک می کنند»^{۵۲} - کل عالم یک واحد است؛ زیرا از طرفی عالم با تمام کثرت خود یک واحد است. «همه تفاوت هایی که در عالم وجود دارد، عالم را از اینکه در وجود واحد العین باشد بیرون نمی برد»؛^{۵۳} از طرف دیگر، از آنجا که تکرار در تجلی نیست و خدا به هر موجودی وجهی خاص دارد، هر چیز که از خدا صادر شده، منحصر به خویش و واحد است و بدین ترتیب، «اگر همه عالم نیز از خدا صادر شده باشد، جز واحد از او صادر نشده است»^{۵۴} و «این است معنای لایصدر عن الواحد الا واحد که جز اهل الله آن را درک نمی کنند».^{۵۵}

اکنون، ابن عربی مطابق قرائتی که از قاعده «الواحد» دارد، به تفسیر قول حکما می پردازد و می گوید آنان در عین حال که به وحدت صادر اول قایلند، برای تبیین کثرت ناگزیر شده اند که در آن، وجوه متعددی را اعتبار کنند که از آنها کثرت پدید آید؛ ایشان وقتی وجوه متعدد برای آن واحدی که صادر شده است، در نظر می گیرند، نسبت آن وجوه به واحد همان نسبت اسما الهی به الله است؛ پس، کثرت می تواند از خدا صادر شود.^{۵۶}

بنابراین، حکما باید تسلیم همان معنایی شوند که اهل الله از این قاعده می فهمند، ولی همواره «حکما چیزی غیر از این وجه می گویند» و بر قرائتی که از این قاعده دارند، اصرار می کنند و ناگزیر عقولی را به عنوان وسایط میان خدا و عالم وضع کرده اند که «این یکی از موارد خطای آنهاست».^{۵۷} از نظر ابن عربی، این نحوه قرائت از قاعده «الواحد» که ویژه حکماست و بر اساس آن به تبیین رابطه میان خدا و عالم می پردازند، آن قدر از حقیقت به دور است که می گوید:

«در عالم کسی را نمی شناسم نادان تر از آنکه می گوید: لایصدر عن الواحد الا»

واحد»^{۵۸} چنین نگاهی به خدا و عالم، حکایت از آن دارد که صاحب این نگاه «از معرفت و شناخت کسی که دارای اسهای حُسناست، چه قدر دور است».^{۵۹}

پیش از این گفتیم که اگر ظاهر عبارات ابن عربی را درباره قاعده «الواحد» نگاه کنیم، خالی از اضطراب نیست. اکنون معلوم شد که باطن مطلب این است که وی وقتی با قرائت خاص خود که در یک عقلانیت عرفانی قابل فهم است، به این قاعده می‌نگرد، آن را با تمام لوازمش می‌پذیرد و کل عالم را بر اساس آن تبیین می‌کند؛ گویی این قاعده از امهات مبانی عرفان اوست. اما هنگامی که بر اساس قرائت حکما که در عقلانیتی فلسفی قرار دارد و به تعبیر ابن عربی «در قضیه عقل است» به آن می‌نگرد، نه تنها این قاعده را قبول ندارد، بلکه قول به آن را نهایت نادانی، اوج دوری از حقایق، و بعد از خداشناسی مبتنی بر «علم الاسماء» می‌داند.^{۶۰}

شاهد این تفکیک - یعنی تفاوت نهادن میان فهم این قاعده در دو عقلانیت که یکی فلسفی و واقع در طور عقل است و دیگری عرفانی و ورای طور عقل است - علاوه بر مستندات قبلی بحثی است که شیخ اکبر در جای دیگری از فتوحات مطرح می‌کند و می‌گوید:

«حقیقت احدیت خدا به گونه‌ای است که کثرت از آن پدید می‌آید، و این حکم فقط اختصاص به جناب حق دارد؛ و الا در قضیه عقل، هرگز از واحد جز واحد صادر نمی‌شود؛ اما این حکم شامل احدیت حق نمی‌شود؛ چرا که از احدیت حق، کثرت صادر می‌شود؛ زیرا احدیت او خارج از حکم عقل و طور آن است. پس احدیت حکم عقل همان است که از آن جز واحد صادر نمی‌شود؛ و احدیت حق تحت حکم عقل مندرج نمی‌شود. چگونه محکوم حکم عقل شود کسی که خود خالق حکم و حاکم است؟»^{۶۱}

وقتی حکما ادعا می‌کنند که صدور کثیر از واحد سر از تناقض درمی‌آورد^{۶۲} و محال است، سخن ابن عربی این است که بحث تناقض و محال مربوط به حوزه عقل فلسفی است و در عقلانیت عرفانی و معرفت اهل الله که ورای طور عقل قرار دارد، هیچ‌گونه جایی ندارد؛ زیرا خدا قادر بر محال عقلی است.

«... بدین‌گونه دانسته شد که چیزی را که عقل محال می‌داند، از حیث نسبت الهی استحاله‌ای ندارد؛ پس دانستی که خدا قادر بر محال است، مانند اینکه شتری را - با همان بزرگی - از سوراخ سوزنی - به همین کوچکی - عبور دهد. این مقام ورای طور عقل است».^{۶۳}

اینک، اگر در مقابل محی الدین سؤال سوم را مطرح کنیم و بپرسیم که: آیا صادر اول واحد است؟ و در صورت وحدت، چه ربطی با این قاعده دارد، خواهد گفت: آری، اولین صادر، حقیقت محمدیه و واحد است. وی در موارد متعددی از آثار خود تصریح دارد بر این نکته که اولین صادر از خدای تعالی جوهری بسیط، روحانی و فرد است. اما اینکه اولین صادر، بسیط و فرد است، ربطی به قاعده الواحد مطابق قرائت حکما ندارد.^{۶۴} سخن ابن عربی در این باره غریب نیست، زیرا گرچه نزد بسیاری از فلاسفه، اثبات وحدت صادر اول، تنها از راه قاعده «الواحد» انجام می‌گیرد، اما مطابق مبانی حکمت متعالیه صدرا - که بسیار متأثر از عرفان ابن عربی است - بدون این قاعده نیز می‌توان وحدت و بساطت صادر اول را اثبات کرد.^{۶۵}

یادداشت‌ها

۱. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج ۲، تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، سال ۱۳۶۶، ص ۶۱۲ (به نقل از مجموعه رسائل فارابی، چاپ حیدرآباد، دکن، ص ۷).
۲. همان، ص ۶۱۳
۳. النجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین؛ تحقیق عثمان یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، سال ۱۳۶۷، پاورقی ص ۳۷۷.
۴. افلوطن عند العرب؛ تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، صص ۱۳۴ تا ۱۳۶.
۵. همان، ص ۱۳۵
۶. تقدی بر نهات الفلاسفة غزالی؛ استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، سال ۱۳۷۱، ص ۳۷۶.
۷. همان.
۸. القیسات؛ میرداماد، تهران، سال ۱۳۵۶، ص ۳۵۰.
۹. قواعد کلی فلسفی؛ ج ۲، ص ۶۱۲ (به نقل از: منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، چاپ تهران، ج ۱، ص ۲۴۴).
۱۰. ر.ک. به: شرحی الاشارات؛ قم، سال ۱۴۰۳ ه.ق. ص ۲۳۵.
۱۱. همان.
۱۲. القیسات؛ ص ۳۵۰.
۱۳. همان.
۱۴. ر.ک. به: العاشیة علی شروح الاشارات، للمحقق الآقا حسین الخوانساری، ج ۲، قم، سال ۱۳۷۸، ص ۳۰۴.
۱۵. همان.
۱۶. البیاحث الشرفیة، ج ۱، قم، سال ۱۴۱۱ ه.ق. صص ۴۶۸-۴۶۰.
۱۷. ر.ک. به: شرح الهدایة الایرته؛ چاپ سنگی، صص ۲۵۱-۲۵۴. همچنین، ر.ک. به: الاسفار الاربعه، ج ۲، بیروت، سال ۱۹۸۱ م. صص ۲۰۶ و ۲۰۷.
۱۸. شرح تجرید الاعتقاد؛ چاپ سنگی، ص ۱۱۷
۱۹. کتاب المعرفة؛ تقدیم و تحقیق محمدامین ابوجوهر، دمشق، سال ۲۰۰۳ م. ص ۱۲۸.

۲۰. همان.
۲۱. تبهات علی علو الحقیقه المحمدیه العلیه (در مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، بیروت، سال ۱۴۲۱ هـ ق. ص ۳۹۴).
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. التدریجات الالهیه فی اصلاح السلک الانسانی (رسائل ابن عربی، ج ۲، بیروت، سال ۲۰۰۲ م. ص ۳۱۱).
۲۵. همان.
۲۶. فوحات؛ ج ۱، ص ۳۹۳ (همه جا در ارجاع به فوحات، چاپ ۹ جلدی از انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت، سال ۱۹۹۹ م. مراد است).
۲۷. المباحث الشرقیه، ج ۱، انتشارات بیدار، قم، سال ۱۴۱۱ هـ ق. ص ۴۶۲.
۲۸. فوحات؛ ج ۱، ص ۳۹۳.
۲۹. همان.
۳۰. همان.
۳۱. همان.
۳۲. همان؛ ج ۴، ص ۱۳۱.
۳۳. همان.
۳۴. همان.
۳۵. همان.
۳۶. ر.ک. به: فوحات؛ ج ۴، صص ۲۹-۱۶۱.
۳۷. ر.ک. به: المباحث الشرقیه؛ ج ۱، صص ۴۶۰-۴۶۸. البته ابن عربی نیز در یک مورد به نقد فلسفی قاعده «الواحد» می پردازد و اعتبارات متعدد صادر اوّل فلاسفه را زیر سؤال می برد (فوحات؛ ج ۱، ص ۷۱).
۳۸. فوحات؛ ج ۱، ص ۷۰.
۳۹. فوحات؛ ج ۶، ص ۴۷.
۴۰. همان، صص ۴۷ و ۴۸.
۴۱. ابن عربی درباره «فقر عقل» مباحثی دارد که نگارنده آنها را در کتاب حکمت و هنر نزد ابن عربی (زیر چاپ) آورده است.
۴۲. فوحات؛ ج ۷، ص ۳۴۰.
۴۳. همان.
۴۴. همان.

۴۵. همان.
۴۶. همان.
۴۷. فتوحات: ج ۴، ص ۱۲۴.
۴۸. فتوحات: ج ۷، ص ۳۴۰.
۴۹. همان.
۵۰. فتوحات: ج ۴، ص ۹۵.
۵۱. همان.
۵۲. همان: ۹۶.
۵۳. همان، ص ۱۳۲.
۵۴. همان، ص ۹۶.
۵۵. همان.
۵۶. فتوحات: ج ۷، ص ۳۴۰.
۵۷. فتوحات: ج ۴، ص ۹۶.
۵۸. فتوحات: ج ۲، ص ۴۹۱.
۵۹. همان.
۶۰. به این ترتیب، روشن می شود که اختلاف نظری که وجود دارد، درباره پذیرش یا انکار این قاعده از سوی ابن عربی، ناشی از عدم توجه به نکته مذکور است (ر. ک. به: نجلی و ظهور در عرفان نظری: سعید رحیمیان، قم، سال ۱۳۷۶، صص ۲۳۲ و ۲۳۳).
۶۱. فتوحات: ج ۳، ص ۴۸.
۶۲. ر. ک. به: نمط پنجم اشارات و تنبیهات.
۶۳. شرح کلمات الصوفیه: محمود محمود غراب، ۲-۱۴ هـ. ق، ص ۴۰۰ (به نقل از فتوحات).
۶۴. به عنوان نمونه، ر. ک. به: التذیبات الالهیه (رسائل ابن عربی، ج ۲، ص ۳۱۱).
۶۵. نهاية الحکمة، با تعلیقات آقای مصباح یزدی، ج ۲، ۱۳۶۷، صص ۳۱ و ۳۲.

کتاب نامه

- اعلویین عبدالعرب: تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی.
- الاسفار الاربعه، ج ۲، (بیروت، ۱۹۸۱ م).
- العاشبه علی شروح الاشارات، للمحقق الآقا حسین الخوانساری، ج ۲، (قم ۱۳۷۸).
- التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین: تحقیق عثمان یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، (تهران، ۱۳۶۷).
- التذیبات الالهیه فی اصلاح السلکة الانسانیة (رسائل ابن عربی، ج ۲، بیروت، سال ۲۰۰۲ م).
- النفسات: میرداماد، تهران، سال ۱۳۵۶

- المباحث الشرقية، ج ۱، انتشارات بیدار (قم، ۱۴۱۱ هـ ق).
- تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان (قم، ۱۳۷۶).
- تنبیهاً على علو الحقيقة المحمدية العلية، در مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱ (بیروت، ۱۴۲۱ هـ ق).
- شرح الهدایة الاثریة؛ چاپ سنگی.
- شرح تجرید الاعتقاد؛ چاپ سنگی.
- شرح کلمات الصوفیه؛ محمود محمود غراب (۱۴۰۲ هـ ق).
- شرح الاشارات؛ (قم، ۱۴۰۳ هـ ق).
- فوحات، چاپ ۹ جلدی از انتشارات دارالکتب العلمیه (بیروت، ۱۹۹۹ م).
- قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج ۲، تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، (تهران، ۱۳۶۶).
- کتاب المعرفة؛ تقدیم و تحقیق محمدامین ابوجوهر (دمشق، ۲۰۰۳ م).
- نقدی بر نهافت الفلاسفة غزالی؛ استاد سیدجلال الدین آشتیانی (قم، ۱۳۷۱).
- نهاية الحكمة، با تعلیقات آقای مصباح یزدی؛ ج ۲، ۱۳۶۷.